

Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial¹

Jaime VALENZUELA MÁRQUEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile

Instituto de Historia

jvalenzm@uc.cl

«Con frecuencia he encontrado las representaciones más seductoras del pecado precisamente en las páginas de los hombres más virtuosos, que condenaban su fascinación y sus efectos»

Reflexión de Adso de Melk en *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco

Recibido: 2 de julio de 2006

Aceptado: 22 de enero de 2007

RESUMEN

El artículo explora los usos dados al sacramento de la penitencia en la perspectiva del cambio cultural que se buscaba imponer entre los indígenas. Los manuales de confesión son analizados como parte de una estrategia destinada a aculturizar las prácticas consideradas moralmente incorrectas, en un discurso que subraya la omnipresencia del pecado, la necesidad de introspección de la memoria, la verbalización de las faltas ante un mediador acreditado de la divinidad y el necesario castigo simbólico y purificador. Los cuestionarios y la propia labor del sacerdote, participan, así, de un «juego de espejos», que digiere, negativiza y devuelve al penitente sus propias experiencias, buscando el cambio a través de la culpabilización interna de cada individuo.

Palabras clave: América colonial, confesión, indígenas, aculturación.

Confessing the Indians. Sin, Guilt and Acculturation in Colonial Spanish America

ABSTRACT

The article explores the uses given to the penitence sacrament in the perspective of the cultural change of the Indians. The confessional manuals are analyzed as a strategy aimed to acculturate the moral practices which were considered incorrect. The change is intended through a discourse that includes the omnipresence of the sin, the need of introspection of the memory, the communication of faults to the priest and the necessary symbolic punishment. A «mirror game» that seeks the change through the inner guilt of each person.

Key words: Colonial Spanish America, confession, Indians, acculturation.

Sumario: 1. Significados y funciones de la penitencia contrarreformista. 2. Normas e instrumentos para el «Nuevo Mundo»; 3. El lenguaje: del «saber» al «poder» 4. Homologaciones heterodoxas: «pecados» y «confesores» indígenas 5. El rol del sacerdote 6. El sentimiento de culpa como estrategia de aculturación 7. Referencias bibliográficas.

1. Significados y funciones de la penitencia contrarreformista

Antes de acercarnos a nuestro sujeto de estudio, es necesario observar las características que habían desarrollado el discurso y la práctica de la penitencia católica

¹ La investigación para este artículo fue realizada durante una estadía en la John Carter Brown Library (Providence, Rhode Island) durante el invierno de 2000, gracias a la beca «María Elena Cassier». Allí se consultaron los principales libros impresos que sustentaron nuestra reflexión, en las ediciones originales de los textos de Joan Baptista, Ludovico Bertonio, Francisco de Lorra Baquío, Juan Machado de Chaves, Alonso de la Peña Montenegro y Juan Pérez Bocanegra.

en la Europa previa a la conquista de América. Un punto de referencia podría ser el IV Concilio de Letrán (1215-1216), a partir del cual este sacramento fue un acto obligatorio y anual para todos los fieles, dando nuevas responsabilidades a los sacerdotes, quienes serían los encargados de recoger la declaración de pecados y guardarla en secreto (Delumeau 1992). Ello cobrará una renovada importancia hacia fines del Medioevo, cuando la antigua penitencia comunitaria y absolución general —efectuada normalmente el día de Pascua de Resurrección— irá siendo reemplazada por un rito individual (Lemaître 1983).

El sacerdote debe prepararse, además, para efectuar las preguntas correctas, pues ahora la confesión será auricular e interrogatoria. De ahí la importancia del surgimiento de una literatura orientada a ayudarlos en esta nueva tarea: los manuales de confesión. Se trata de verdaderos resúmenes sistemáticos —*summae confessorum*— con listas de pecados, preguntas y ritos asociados al sacramento, y con un volumen de páginas modesto que rebajaba su costo y facilitaba su uso práctico cotidiano (Azoulai 1993: 20).

La evolución de estos manuales, por su parte, siguió la complejidad creciente del «examen de conciencia» individual, que se ligó paralelamente al efecto provocado por la nueva concepción del pecado impuesta por Letrán y al surgimiento de un tercer espacio en el Más Allá: el Purgatorio. Como lo ha mostrado Jacques Le Goff, el Purgatorio implicó una focalización del interés en la muerte individual y en el juicio que la sigue (Le Goff 1981). Siendo un periodo de sufrimiento transitorio, cuya duración dependerá principalmente de la cantidad y calidad de las faltas cometidas en vida, la persuasión ejercida por el sacerdote, a fin de provocar el necesario sentimiento de culpa, como paso previo a un adecuado examen de conciencia, examen que conduzca al individuo a una detallada y completa confesión de sus pecados y, finalmente, el cumplimiento del castigo simbólico dirimido a la luz de dichos manuales, se transformaron en las modalidades expiatorias imprescindibles para recuperar la gracia divina.

En 1551 el concilio de Trento reforzará el contenido y función de la penitencia en su definición dogmática (Bossy 1975). Así, contradiciendo la crítica protestante, la Iglesia reafirmaba su sacramentalidad y el carácter divino de su institución, la obligatoriedad de confesar todos los pecados mortales y el rol esencial que debía cumplir el sacerdote, como consignatario de la llave ritual que podía abrir la puerta del Cielo a los pecadores, pues podía absolver las faltas en nombre de Dios. Asimismo, se reforzaban y se configuraban, minuciosamente, los tres actos que la componían: contrición, confesión y satisfacción (Lacoste 1998: 885).

El primer acto apunta a que el penitente «sienta» un rechazo «manifiesto» de los pecados cometidos, un arrepentimiento por haber ofendido a Dios, acompañado por la intención de no reincidir en ellos (Peña Montenegro 1668: sesión XI). Estando «contrito», abatido psicológicamente por este sentimiento de culpa, el penitente debe someterse a un examen introspectivo personal, con el fin de recordar los pecados mortales —la confesión de faltas veniales es facultativa— y las condiciones en que los cometió. El paso siguiente es su verbalización, la confesión auricular ante el sacerdote, enumerando detalladamente las faltas que se han recordado. Luego viene la absolución, que se plantea como un verdadero «acto judicial», mediante el cual el

sacerdote remite la falta y el castigo *post mortem* que ameritaba, asignando al penitente una pena temporal simbólica —oraciones, ayunos, limosnas— a la cual debe dar satisfacción. Cumplida esta, el «delito» contra Dios es borrado, pues la absolución postridentina tiene un alcance performativo y no solamente declarativo (Lacoste 1998: 882-885).

Este sacramento brindaba, así, una capacidad de «negociación» entre los fieles y Dios, puesto que aquellos podían restaurar la relación privilegiada que este último había construido con ellos cada vez que lo considerasen necesario, a través de los pasos rituales previstos para la ocasión. Esto no sólo permitía evitar el castigo eterno en el Infierno, sino también disminuir el castigo temporal en el Purgatorio, que no se representaba menos terrible (Bertonio 1612: 213r-215r).

No obstante, el requisito esencial para que esta «negociación» ritual tuviese el efecto esperado, consistía en que el individuo se sintiera efectivamente culpable de las faltas cometidas y que estuviese realmente dispuesto a enmendarlas. Así, entre la serie de «ejemplos» descritos por teólogos y padres de la Iglesia, que recoge y traduce al aymara el *Confessionario* del jesuita Ludovico Bertonio, se señala el caso de un clérigo que, si bien murió con todos los sacramentos en regla, no tuvo un verdadero propósito de enmendar su conducta y se fue al Infierno (Bertonio 1612: 222r-225r). El penitente podía engañar eventualmente al sacerdote, pero no a la omnisciencia divina: «Mira, que dios ve, cuanto haces, por muy secreto que sea, y que es terrible, cuando se enoja, contra los que quitan su honra», señalaba Pérez Bocanegra a los indios de los Andes (Pérez Bocanegra 1631: 390r). Bertonio, por su parte, en el capítulo dedicado a las *amonestaciones* al penitente, apuntaba que

«...aunque nuestro señor Dios sabe todas tus culpas y pecados, empero conviene que tu los declares y digas ahora delante del sacerdote, porque es la voluntad de nuestro señor Dios que tu mismo los digas y declares, para que te humilles y avergüences» (Bertonio 1612: 15r).

Por ello resultaba imprescindible para la Iglesia generar un discurso persuasivo y disuasivo tan poderoso y convincente que mantuviera a los fieles en estado de tensión permanente respecto a su paso inminente al Más Allá:

«Acuérdate que has de morir —apunta Pérez Bocanegra— y que no sabes cuando. Y que si te hubieses muerto, sin haberte confesado, y sin haberte pesado de tus pecados, fueras a penar al infierno para siempre jamás» (Pérez Bocanegra 1631: 382r).

Juan Machado de Chaves, arcediano de la catedral de Trujillo, recomendaba a los confesores que procurasen por todos los medios posibles persuadir al penitente para que tuviese reales propósitos de arrepentimiento y enmendamiento,

«... proponiéndole algunas razones acerca de la fealdad, y malicia del pecado, de la brevedad de la vida, de la certidumbre de la muerte, y como se acaba todo con ella en un momento, del cual pende y ha de comenzar una eternidad de gloria, o de pena eterna» (Machado de Chaves 1641: 801r).

Otro texto, titulado *Advertencias para los confesores de los naturales*, subrayaba la importancia de la administración de la eucaristía en la inminencia de la muer-

te, un «estado tan peligroso, donde puede perder en un sólo minuto cuanto ha ganado en el discurso de su vida» (Baptista 1600: 75v).

No sólo había que evitar morir sin haber sido confesado, sino que el examen de conciencia debía ser sincero y la verbalización de las faltas completa y detallada, como único medio para que el sacramento adquiriese validez y efectividad:

«Y mira que no escondas ninguno que sea mortal, no lo dejes por negligencia, ni por miedo, ni por vergüenza; porque si así lo dejas, tu confesión no vale nada, antes haces nuevo pecado» (Lorra Baquío 1634: 44r).

Dicha tensión existencial era alimentada por el maniqueísmo medieval en materia de justicia, que oscilaba entre los extremos de la gracia y el castigo completo, siendo este último el más recurrente en los discursos eclesiásticos. En efecto, desde los textos teológicos a los sermones, la Iglesia desplegaba un discurso que estigmatizaba al mundo terrenal como eminentemente pecador, caracterizando al ser humano con una frágil voluntad a la hora de ser tentado por el demonio y «naturalmente» inclinado a transgredir las normas divinas:

«Porque es de saber, que por el pecado original de los primeros padres, cayó en nosotros una grande enfermedad, y pobreza, con que estamos todos flacos y temblando, y sin fuerzas; y se ve en que nuestro corazón siempre se inclina al pecado, y este nos empobrece, hace enfermar, pone en peligro, y desmaya a nuestra ánima, y a nuestro cuerpo» (Lorra Baquío 1634: 18v).

La lógica que emana de las conclusiones de Trento y de las discusiones de tratadistas canónicos posteriores, apunta a generar una asociación adecuada entre la «contrición» —rechazo de los pecados por ser faltas cometidas contra Dios, deseo de no volver a cometerlos por amor a la divinidad— y la «atrición» —rechazo a los pecados por temor a la condena eterna en el Infierno—. Oficialmente, la contrición se erigía como la auténtica fuente del arrepentimiento, que conducía —en contraposición al discurso protestante— a la remisión de los pecados y al perdón divino (Delumeau 1983).

Pero la Iglesia contrarreformista, como hemos visto, no pudo escapar a lo que Jean Delumeau define como una «pastoral del temor», que mantuvo su predominio como herramienta de persuasión y de disuasión hasta el siglo XVIII. Más aún si, en el caso hispanoamericano, los autores de los manuales de confesión coincidían en que los indígenas, «por ser comúnmente gente de cortos entendimientos, no alcanzan la calidad que ha de tener la contrición», llegando a confesarse «sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados» (Baptista 1600: 2r).

La generación de temor se percibió, entonces, como un mecanismo útil y necesario para la cristianización de los neófitos americanos, imponiéndose la atrición como el espacio privilegiado para intentar el cambio cultural.

De esta forma, por ejemplo, en el capítulo dedicado a enseñar el acto de contrición «a los rústicos», Peña Montenegro propone la imagen del alma del pecador

«...como cercada de ejércitos de perros, leones, toros, serpientes y otros fieros animales, que la espantan con sus bramidos, y la despedazan con sus bocas, y la desgarran con sus uñas, y como gusanos la muerden...» (Peña Montenegro 1668: 313r).

Por su parte, el catecismo elaborado por Lorra Baquío pregunta, en castellano y en náhuatl: «¿A donde irán los malos y los pecadores cuando mueran?»; y responde, en seguida:

«Irán al infierno, lugar de eterno trabajo, tormento, y llanto, porque no guardaron los divinos mandamientos, porque no hicieron penitencia, porque no se enmendaron y con lágrimas no merecieron el perdón de sus pecados, sino que murieron en ellos. O, desdichados y miserables, porque allá habrá todo dolor, escocimiento, y llamas eternas, tristeza, enfermedad, penas, llantos, mucho frío, y mucho calor, y esto jamás se les ha de acabar, ni tendrá fin; allí no hay que esperar bien, ni alegría alguna» (Lorra Baquío 1634: 30v-31r).

La «pastoral del temor» sirve, por lo demás, para alimentar la legitimidad y valoración colectiva del sacramento de la confesión como el acto ritual oficial —aparte de las acciones de mortificación expiatoria voluntaria, como procesiones penitenciales, uso de cilicios en el cuerpo, etc.— que permitía borrar «cualquier pecado, por muy abominable y grande que sea» (Bertonio 1612: 63r; Delumeau 1992: 45-61). Más aún, a lo largo del siglo XVII ella se verá potenciada con el recurso a una estética barroca orientada a cautivar psicológicamente y a provocar determinados sentimientos entre los espectadores (Maravall 1980). A ello se sumaba el acento puesto en el momento angustiante de la muerte, la revaloración de la omnipresencia de las fuerzas del mal en la tierra y las consecuencias que ello traía para los hombres, manifestadas en el castigo divino de las calamidades naturales.

En el caso de la experiencia hispanoamericana, más bien que aspectos y ejemplos positivos e imitables, prevalecerá una moral minimalista predominantemente negativa, con un discurso que marcará las leyes que no pueden ser transgredidas, las faltas que deben ser evitadas, los modelos que no pueden imitarse, etc. (Azoulai 1993: 21). Un claro ejemplo de ello son, justamente, los cuestionarios elaborados para interrogar a los indígenas en el momento de su confesión.

2. Normas e instrumentos para el «Nuevo Mundo»

La evangelización y la confesión postridentina fueron generalmente adaptadas en Hispanoamérica a través de los textos conciliares y sinodales elaborados localmente. En ellos se recoge la necesidad europea de sistematizar el sacramento a través de manuales impresos que sirviesen como instrumentos prácticos para el clero que misionaba «en terreno» y que a la vez marcara la normativa doctrinal vigente. Recordemos que la imprenta llega a México hacia 1533 y a Lima hacia 1583. Esta última fecha coincide con la celebración del tercer concilio limense, evento de gran importancia para la cristianización de América del Sur, pues significó la adaptación y aplicación pastoral de las conclusiones de Trento a la realidad local.

En efecto, a partir de sus conclusiones se elaboraron tres textos fundamentales y de amplia difusión en el continente: una doctrina cristiana, dos catecismos (mayor y menor) y el primer manual de confesión —*confesionario*— sudamericano. Los tres textos fueron impresos en versión trilingüe (castellano, aymara y quechua), en 1585,

formando un completo manual para uso del clero local (AA.VV. 1584-1585). En México, también con el tercer concilio de esa arquidiócesis (1585), aparece la obligación de utilizar manuales bilingües para catequizar y confesar a los indios.

En relación con los manuales de confesión propiamente tales —una treintena para todo el continente a lo largo del período colonial—, se observa un trasfondo estereotipado evidente, tanto en la estructura como en sus contenidos doctrinales. Ello, pese a que la elaboración, contenidos específicos y universos humanos a los que estaban dirigidos eran diversos. No obstante, se destaca una incongruencia estructural en relación al momento teológico que estaba viviendo el «Viejo Mundo» católico. En efecto, la confesión de tipo interrogatorio, vigente desde 1215, pasó a ser caduca con el Concilio de Trento, que estipulaba que debía ser el mismo penitente, luego de un «libre» examen de conciencia, quien elaborase la lista de sus pecados para enumerarlos ante el confesor. Esta decisión conciliar no tendría validez en América, toda vez que los indígenas no serán vistos con el mismo grado de madurez y de responsabilidad «adulta» que la nueva práctica confesional le asignaba a la comunidad de creyentes europeos. Los autores constataban, así, que la «ignorancia invencible» hacía que no declarasen sus pecados a menos que se les interrogase en forma detallada, «y verdaderamente algunos hay tan rústicos, que por su grande torpeza de entendimiento, ni aprehenden, ni hacen concepto de esta obligación» (Peña Montenegro 1668: tratado 3º, sesión I). Por ello, las reprensiones que acompañaban a cada mandamiento en las exhortaciones previas a la confesión debían ser «las más fáciles, e inteligibles [...], para gente tan incapaz, como son estos naturales, y tan dados a los vicios» (Pérez Bocanegra 1631: 386r).

Los manuales hispanoamericanos, así, se aparentan más a los penitenciales medievales, pues presentan las preguntas del interrogatorio clasificadas según el orden de los diez mandamientos, a lo cual se agregan, en los textos más elaborados, otros interrogatorios consagrados a los pecados capitales, a los mandamientos de la Iglesia, a los cinco sentidos, a las virtudes cardinales y teologales, etc., en la más pura tradición teológica medieval. Además, se reforzaba la exigencia de una confesión exhaustiva de los pecados, del número de veces en que los cometió, de sus detalles y de sus circunstancias.

Siguiendo estas mismas pautas, la confesión indígena encarnará pedagógicamente ese momento del ritual católico en el cual la intimidad cotidiana de los fieles es evocada en sus más mínimos detalles y excesos. Los manuales impresos presentan, pues, una lista de preguntas —con su correspondiente traducción al idioma o dialecto local—, generalmente muy minuciosas, que ayudaban al sacerdote a «auscultar» la intimidad del penitente que acudía ante él. Es importante agregar que estos manuales se presentaban como una guía de apoyo para el interrogatorio, quedando a discreción del confesor la elección de las preguntas que le convinieran, en función de la calidad del penitente (sexo, edad, condición social, etc.).

Lo interesante para el historiador que se aventura en este sujeto de estudio es que, sobre la base estereotipada de la lista de mandamientos y de pecados definidos originalmente para el mundo europeo, los autores de manuales americanos, generalmente conocedores de la realidad sociocultural para la cual escriben, incorporan en

sus cuestionarios una serie de prácticas y de experiencias locales que son vistas, a su vez, como los «pecados del Nuevo Mundo».

3. El lenguaje: del «saber» al «poder»

Confrontado a culturas radicalmente diferentes, el clero comprendió rápidamente que si quería hacer inteligible el mensaje evangélico debía adaptarlo a las singularidades de la realidad americana. Los manuales de confesión fueron elaborados con esta perspectiva. Las preguntas hechas al penitente debían tener cierta pertinencia, dado que el interrogatorio penitencial debía apoyar la enseñanza del catolicismo y la represión de los antiguos modos de vida.

El principal sacramento, el bautismo, por ser una celebración donde priman gestos simbólicos y palabras sacramentales adscritas al ritual, no planteaba mayores problemas lingüísticos a los misioneros. Baste recordar los bautismos masivos que se ejecutaban a lo largo del continente sobre indígenas que no conocían el idioma, el contenido, ni los principios básicos del dogma respectivo (Foerster 1990). El sólo hecho de ejecutar los pasos rituales correspondientes marcaba la inmediata incorporación de los «ex-paganos» al universo de los cristianos, en una lógica *ex opere operato* que permitía ir más allá de los significados que los diversos actores involucrados asignaban al evento. Y, si bien luego de una primera etapa en que prima el ritual expeditivo —sobre todo por parte de los franciscanos—, ya hacia mediados del siglo XVI se estipulaba la necesidad de inculcar algunos rudimentos básicos de la fe como condición previa al sacramento, ello no se planteaba más allá de ser una memorización mecánica de tipo formal.

El verdadero esfuerzo de la Iglesia para el adoctrinamiento «avanzado» de los indígenas se concentrará en la pastoral misional y en la catequesis sistemática que se desplegará por parte de las órdenes religiosas diseminadas por el continente. Es aquí donde el problema del lenguaje y de su efectividad codificadora para transmitir contenidos, traducidos a lenguas vernáculos, se enfrentará a grandes desafíos.

Algo similar, en el plano de los sacramentos, sucederá con la penitencia, justamente por la necesidad de dirigir la confesión de acuerdo con un cuestionario detallado. De ahí el doble esfuerzo que realizan los autores de los manuales para indígenas. Primero, por adecuar los textos más o menos estereotipados que llegan desde Europa a la realidad local, integrando en los interrogatorios las prácticas, comportamientos y valores de las etnias a las cuales estará destinado el nuevo manual y que son considerados pecaminosos. Segundo, el esfuerzo por traducir los cuestionarios a las lenguas o dialectos de dichos grupos, pues «es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo y modo de hablar que tienen» (Molina 1569: 2r-2v). De ahí que podamos encontrar manuales para confesar indígenas en una quincena de lenguas, entre las cuales predominan el quechua, el aymara y el náhuatl (Azoulai 1993: 38 y 54).

Dada la complejidad de aquellas dos tareas, no parece extraño, entonces, que la mayoría de dichos textos, así como los catecismos y sermonarios impresos para

Hispanoamérica, hayan sido elaborados por sacerdotes con experiencia pastoral en las regiones y etnias respectivas. Según Peña Montenegro:

«...importa mucho, que para traducir el catecismo en lenguas diferentes, sea en consulta, y junta de los más entendidos y peritos en la lengua, juntándose todos, aunque estén en diferentes, y distantes lugares, y sean de diferentes religiones [...]. Y lo mismo se entiende de los confesionarios que se han de traducir, porque en negocios de tanta importancia se debe buscar el modo más cierto, para que tenga punto fijo lo que una vez se enseñare» (Peña Montenegro 1668: 122r).

El sacerdote se convierte, así, en un «etnógrafo», encargado de sistematizar la información recogida en el contacto «en terreno» y de ponerla al servicio de nuevos agentes cristianizadores. Ello apuntaba a la necesidad de calar profundamente en las prácticas y representaciones más íntimas y en todas aquellas sutilezas culturales que pudiesen confundir al confesor. Así lo advierte Pérez Bocanegra, al justificar la elaboración de su *Ritual formulario*:

«...declarando por muy menudo, todas las maneras comunes, y exquisitas, que tienen los indios de pecar; y no remitirlas a la insipiente, y mal examinada conciencia del indio, o india penitente; que jamás se confiesan bien, sino muy preguntados» (Pérez Bocanegra 1631: 105r).

Se necesitaba, en consecuencia, una guía práctica que diera a conocer los hábitos cotidianos, las prácticas sexuales, las concepciones morales, las incompatibilidades matrimoniales, etc. Es decir, un catálogo lo más completo posible de los códigos culturales a través de los cuales se regían los comportamientos humanos para poder «escudriñar diligentemente la conciencia del pecador» (Baptista 1600: 13r). El mismo Pérez Bocanegra comienza su obra señalando que hace más de veinte años que acabó de escribir el texto, y desde ese momento ha estado corrigiéndolo, basado en su larga experiencia:

«Que el haber tantos años que soy examinador, en ambas lenguas, quechua y aymara, en este arzobispado del Cuzco, y más de treinta que ha que administro a los naturales los santos sacramentos, y les predico el santo evangelio, me ha facilitado el hablarla y traducirla [...]. Porque además de ser tan inteligible, así para los que administran los santos sacramentos como para los indios a quien se administran, está traducido en el vulgar de los naturales de esta tierra» (Pérez Bocanegra 1631: 10r).

Era a partir de dicho conocimiento, de esa posesión de un «saber», que la Iglesia misionera y cristianizadora obtenía el «poder» para desplegar su estrategia de cambio cultural y de implantación de su verdad evangélica (Foucault 1969 y 1993). Dicho poder se basaba, justamente, en que la información recogida en los manuales se presentaba ordenada y sistematizada a partir del decálogo de mandamientos y de las diferentes virtudes y obras que debía cumplir un cristiano. Es decir, la información «etnográfica» ya había sido «digerida» ideológicamente por el autor del manual y ahora se presentaba dispuesta en el texto en función de los objetivos de la estrategia eclesiástica. De esta manera, los manuales predefinían, a partir de la malla de referencias doctrinales católicas, las prácticas y representaciones que debían ser estigmatizadas y sobre las cuales el indígena debía generar un sentimiento de culpa

que lo condujera a aborrecerla. La observación y «comprensión» del «otro» adquiría, así, un fin instrumental y la información cultural se transformaba en una herramienta al servicio de los cristianizadores; herramienta conducente, en definitiva, a su destrucción (Todorov 1982).

Bajo este mismo registro se debe entender la preocupación de los manuales por alertar a los futuros usuarios acerca de las modalidades erróneas bajo las cuales se había interiorizado entre los indígenas este sacramento, como lo veremos más adelante. Las prácticas heterodoxas no sólo respondían a la hibridación característica de los sincretismos producidos en el proceso de transculturación religiosa, sino que también pueden leerse como una estrategia contra-cultural de esos grupos. De ahí también el interés de los autores por especificar las contra-estrategias utilizadas para engañar a los confesores, comenzando por la más corriente y simple de ellas que era el ocultamiento de determinadas faltas, «que fácilmente se hechará de ver, por el tragar a menudo la saliva, y no sosegar de rodillas, toser, mirar a una y otra parte, y otras señales...» (Pérez Bocanegra 1631: 111r).

Otro problema se presentaba en el momento de traducir a las lenguas y dialectos vernaculares los cuestionarios y declaraciones de fe previstas en los manuales americanos. Aquí cobraba toda su importancia la experiencia en el manejo del idioma por parte de religiosos experimentados en la actividad misional, que pudiesen manejar no sólo la traducción literal sino, en particular, los significados culturales específicos asignados por las etnias a los códigos lingüísticos.

El gran desafío para el catolicismo misionero, por lo tanto, era vincular lo más estrechamente posible el significado canónico-doctrinario de los conceptos y contenidos de su religión a los conceptos indígenas y a su uso concreto en las realidades locales. Pero este objetivo chocaba con obstáculos de comunicación que sólo podían ser superados a costa de sacrificar el sentido occidental final del *corpus* ideológico que se trataba de inculcar a las múltiples, diversas y complejas etnias que poblaban el «Nuevo Mundo», a lo que se debe agregar el escaso número de sacerdotes realmente preparados y versados en dichos idiomas,

«De manera, que cada uno de nosotros, conforme la ciencia, devoción, o prisa que tiene, pregunta, traduce, y administra, quita, y pone, haciendo nuevos rituales, y viciando las formas de los sacramentos, sin propiedad» (Pérez Bocanegra 1631: 10r).

Alonso de la Peña Montenegro, a su vez, es enfático en señalar que, en las «provincias nuevas de infieles», donde los curas a cargo no tengan buen manejo del idioma local,

«...pecará el predicador que en la lengua mal sabida quiera predicar, y declarar los misterios profundos de nuestra santa fe; la razón es clara, porque quien no sabe muy bien la lengua, se pone a riesgo y peligro manifiesto de enseñar algunos errores, o decir proposiciones malsonantes y absurdas por falta de términos, por la cortedad de la lengua, y por no saber la propiedad de los términos» (Peña Montenegro 1668: 122r).

Con ello se entraba, necesariamente, en una encrucijada que conducía a una reconstrucción mestiza de los signos y de los significados (Ricoeur 1998). En primer lugar, por el hecho de que los mismos códigos lingüísticos nativos imponían una reacomodación que muchas veces era sustancial, pues en general no había palabras

precisas y el traductor debía recurrir a aproximaciones conceptuales². En segundo lugar, y más grave aún, muchos de los conceptos cristiano-occidentales simplemente no existían ni tenían cabida en el vocabulario local, por lo que los autores y/o traductores de estos textos dejaban la palabra original en castellano o latín. El manual de Pérez Bocanegra, por ejemplo, hacía una disquisición sobre los términos que se utilizaban regularmente para traducir al quechua la palabra «bautizo», llegando a la conclusión de que la mejor solución era el término híbrido «baptizaiqui» (Pérez Bocanegra 1631: 46r.; sobre el tema véase: Ares 1988; Morandé 1980; Oroz 1962; Salas 1992; Cisternas 1998; Solano 1991; Valenzuela 2003).

De esta manera, la recomposición de significados que se fue articulando entre misioneros e indígenas fue bidireccional y ayudó a sentar las bases del gran proceso de mestizaje cultural y de sincretismo religioso que se desarrolló a lo largo del continente y a través de los siglos coloniales.

No obstante lo anterior, debemos ir más allá de una lectura que de cuenta de esta recomposición como una suerte de fracaso inevitable para el proyecto de hegemonía religioso-cultural que pretendía la Iglesia en Hispanoamérica. Si bien es cierto, dicho proyecto no cumplió con sus objetivos postridentinos originales, las estrategias diseñadas por los misioneros a nivel local permitieron un original proceso de cooptación cultural. Proceso anclado, precisamente, en aquella necesidad de conocer, manipular y acomodar los idiomas nativos. En otras palabras, el hecho de recurrir a palabras y significados indígenas para canalizar la doctrina católica permitió a los misioneros «cargar», de cierta manera, a dicho vocabulario —y a las prácticas y experiencias socioculturales a que se referían— con los significados propiamente católico-occidentales (Baudot 1996).

Esta hipótesis de trabajo apunta, sin duda, a dar cuenta de un proceso de «colonización del imaginario» —según la frase acuñada por Serge Gruzinski (1991)— que se puede detectar en el estudio de sermones, cartillas de catequesis, múltiples doctrinas y catecismos impresos en idiomas o dialectos americanos y confesionarios, y que se explicita en los propios textos de los concilios y sínodos diocesanos llevados a cabo en el continente.

Así, en las actas del primer concilio americano, celebrado en Lima en 1552, se trató el problema del idioma de catequesis, recogiendo la dificultad para hacer comprender el significado y la obligación de los sacramentos. Frente a ello se enfatizaba la necesidad indispensable de una catequesis regular y se incitaba al clero a proseguir en el aprendizaje de las lenguas locales —y no a enseñar el castellano a los indígenas—, aunque reconocía el problema de base que conllevaba la escasez de efectivos religiosos. También se recomendaba una mejor distribución geográfica de los sacerdotes políglotas y una estadía lo suficientemente larga en un mismo lugar (Vargas Ugarte 1951).

Por su parte, en las conclusiones del segundo concilio limense (1567) se reforzaba lo diseñado en el anterior: los problemas lingüísticos no se habían resuelto, pero

² El autor de las *Advertencias para los confesores de los naturales*, por ejemplo, ponía en guardia a los curas de indios con respecto a los conceptos utilizados erróneamente para traducir y explicar en nahuatl la Trinidad, y que habían generado una confusión ya arraigada entre los indígenas (Baptista 1600: 52r-53v).

el recurso a intérpretes se mantenía prohibido. Se privilegiaba el incentivo a sacerdotes que conocieran el quechua para dedicarse a la administración de la penitencia y, por primera vez en el continente, se evoca la necesidad de contar con un «confesionario práctico» para uso de dichos confesores, que el concilio ordena componer a los conocedores de las lenguas indígenas. Como hemos visto, este no sería elaborado sino hasta el tercer concilio, en cuyas conclusiones, por cierto, se reiteraba la prohibición de recurrir a intérpretes (Lisi 1990).

Respecto a este último punto, sin embargo, los manuales redactados con posterioridad recogen la costumbre ya lícita de utilizar estos intermediarios culturales e incluso señalan la «obligatoriedad» de recurrir a ellos en caso de que el sacerdote detecte inconvenientes insalvables para una administración efectiva del sacramento (Peña Montenegro 1668: 329r-330r). La preocupación, ahora, es de solucionar los problemas inherentes a esta cesión de control que implicaba dejar en manos de un tercero el conocimiento del secreto de confesión y la interpretación bidireccional de un rito esencialmente hablado.

4. Homologaciones heterodoxas: «pecados» y «confesores» indígenas

Desde el comienzo de la cristianización del «Nuevo Mundo» la Iglesia constató que existían experiencias y prácticas indígenas que podrían homologarse a aquellas que trataban de imponer. Así sucedía, por ejemplo, en el caso de la noción de transgresión religiosa que, tanto en el mundo andino como en el mexicano, los sacerdotes católicos tendieron a asimilar con la noción de pecado occidental. Aquí encontramos un ejemplo específico de los problemas de interpretación y de traducción con que se enfrentó el clero en Hispanoamérica, y que analizamos en párrafos anteriores. En efecto, tanto el contenido y significado de la noción como el propio signo lingüístico que los autores tomaron de los idiomas nativos para traducir el término «pecado» hacían referencia a situaciones y contextos muy diferentes a la culpabilidad cristiana³.

Interiorizado y asociado a la responsabilidad individual, el pecado cristiano se inscribe en una concepción moral de la vida y puede desaparecer gracias al arrepen-

³ La concepción andina del «pecado», por ejemplo, tenía raíces bien diferentes a la religión cristiana pues, mientras en esta la transgresión no es immanente —ya que interviene el libre albedrío— en la cosmovisión indígena la responsabilidad humana no existe. Así, según ciertos ciclos mitológicos, el «pecado», o más bien una violencia desordenada, habría estado presente desde los orígenes. Entre las representaciones de la divinidad andina Viracocha encontramos a Taguapica, héroe inmortal perturbador y sembrador de desorden. La misma divergencia podemos apreciar al examinar la palabra *hucha*, término quechua retenido por los misiioneros para traducir la noción de pecado en el mundo andino. Pero el término también hace referencia a aspectos ligados con la administración de justicia. En este contexto, el término *hucha* se asocia a la idea de un cambio de estado, el paso del desorden, de una falta de armonía, a una ulterior de orden. No existe ninguna noción de falta en el sentido cristiano del término. *Hucha* expresa un desequilibrio que incorpora los trastornos entre las dinastías familiares y las fuerzas naturales, lo que a su vez provoca trastornos físicos como enfermedades, pestes y catástrofes naturales. Esta concepción parece muy próxima de la que se tiene en México precortesiano. Allí, el «pecado» o *tlatlacolli* es aquello que corrompe la armonía, trastorna el equilibrio social, físico o metafísico, causando la muerte, la enfermedad, etc. (Azoulai 1993: 73-75; Lorra Baquío 1634: 8r).

timiento y a la absolución. En la cosmovisión indígena prehispánica, en cambio, el orden del universo depende en principio de la divinidad y no de los hombres, fuesen estos los peores «pecadores». El «pecado» es vivido, por lo tanto, como un trastorno colectivo y un daño que procede del exterior, el cual se expresa en calamidades físicas —como la enfermedad— o naturales —como la sequía—.

A partir de esta relación, entre «pecado» y calamidad, los indígenas —al menos para el caso de México— realizaban un rito de purificación expiatoria orientado a restaurar el orden perdido, rito que los «etnógrafos» eclesiásticos homologaron con el sacramento de la confesión cristiana, aunque estigmatizándolo como una práctica «pagana». La asociación aparecía tanto más clara cuanto que dicho rito comprendía ayunos rigurosos, penitencias y mortificaciones corporales.

De ahí que los cronistas eclesiásticos se abocasen a describir las características y fórmulas rituales de estas prácticas «heréticas», precisando los períodos en que existía ayuno tradicional entre los indígenas, con el fin de que los párrocos y misioneros pudiesen detectar su manifestación. En Perú, por ejemplo, los llamados «extirpadores de idolatrías» del siglo XVII consignaron el testimonio de ayunos asociados a ceremonias purificadoras que denominaban «confesión» (Duviols 1986: 90).

Robert Ricard, al describir la experiencia de la confesión en el México del siglo XVI, señala que los franciscanos a cargo de la cristianización se cuidaban de asignar penitencias leves, «para no desalentar a los recién convertidos, para no apartarles de la práctica de la confesión o ser ocasión de que ocultaran sus pecados por temor de lo que les pareciera castigo». No obstante, algunos indígenas las aumentaban, agregando castigos corporales como el ayuno y disciplina. Incluso, según este autor, se sentían defraudados si el religioso no se las imponía. Muchos tenían costumbre de disciplinarse los viernes de Cuaresma, así como en tiempo de sequía o epidemias (Ricard 1986: 215; Baptista 1600: 6r; Peña Montenegro 1668: sesión III).

Los sacerdotes caían, así, en una ambigüedad insalvable, pues dichas prácticas formaban parte, al mismo tiempo, de la tradición indígena y del arsenal expiatorio privilegiado por la religiosidad católica postridentina. El temor permanente era de que se entregaran a ellas movidos por un celo «pagano». De ahí la necesidad de recurrir a un clero conocedor de las culturas locales y a curas *doctrineros* ambientados en las sutilezas de sus parroquias y preocupados por la instrucción de sus feligreses en la recta doctrina y en los significados «correctos» de cada ceremonia. Gran parte de los manuales de confesión, por ejemplo, contemplan la indicación de que se debe informar sobre las fechas del ayuno católico.

La existencia de nociones de «pecado» entre los indígenas y de prácticas penitenciales asociadas a ellas, si bien no correspondían al universo de representaciones católicas, planteaba una serie de ambivalencias y de problemas al clero encargado de distinguir lo incorrecto y de actuar sobre ello para erradicarlo. Dicha ambivalencia se tornará aún más ambigua en la medida en que el tiempo vaya pasando y el mestizaje religioso de paso a prácticas híbridas aún más peligrosas para la Iglesia, pues podían transformarse en una contra-estrategia cultural.

Así sucedió con la evolución histórica que vivió la práctica prehispánica que los sacerdotes católicos llamaron «confesión». En efecto, en los momentos en que se manifestaban los efectos físicos —enfermedades, sequías, etc.— de un trastorno

cosmológico, los indígenas recurrían a sus intermediarios ante la divinidad para proceder a los ritos de purificación y de mortificación que permitieran restaurar el orden. Los manuales de confesión evocan frecuentemente la existencia de estos «confesores» indígenas, señalando que se trataría de una supervivencia de ritos prehispánicos. No obstante, estos textos también denuncian que se estaría ante una «suplantación», pues muchas veces los indígenas efectuarían la confesión de sus pecados ante dichos representantes más bien que ante el sacerdote católico (Pérez Bocanegra 1631: 111r, 133r, 137r y 146r).

Un testimonio explícito nos llega a raíz de los procesos de «extirpación de idolatrías» llevados a cabo en la zona andina de Cajatambo. Pierre Duviols examinó las declaraciones de Juan Guaraz, transcritas en 1656, en que detalla las actividades de Christobal Runtu y Pedro Allauca, dos «confesores» tradicionales. El testigo describe allí una ceremonia bastante particular, en la que se mezclan palabras sacadas del vocabulario cristiano —como «absolución»—, reglas definidas directamente a partir de lo contrario de los mandamientos católicos, y prácticas realmente andinas (Duviols 1986: 90-91; Estenssoro, en Millones 2002).

Estamos, por lo tanto, ante un fenómeno nuevo, una institución híbrida que mantiene signos, rituales y objetivos prehispánicos pero que también ha incorporado espacios simbólicos y conceptuales de la religión de los conquistadores. Más aún, los testimonios indican que los indígenas acudirían ante estos «confesores» ya no sólo en la lógica prehispánica, sino también en el sentido otorgado al sacramento por la Iglesia. De esta forma, los feligreses confesarían sus faltas individuales con mayor regularidad ante estos «suplantadores» que ante el sacerdote católico e incluso pedirían su anuencia para cumplir con la obligación de confesión anual impuesta por la Iglesia. Aquí no sólo estaba en juego la recta doctrina, sino incluso la función y el rol del propio clero.

5. El rol del sacerdote

Como hemos señalado anteriormente, Trento hace frente a las corrientes reformistas reforzando, entre otras cosas, la autoridad del clero, que tiene el derecho de recibir la confesión y el poder de absolver al penitente en nombre de Dios.

La confesión postridentina no sólo individualiza la comisión de las faltas, la toma de conciencia de ellas y el sentimiento de culpabilidad que debe experimentar el pecador, sino también la relación entre éste y el sacerdote confesor, lo que facilita las posibilidades de disciplinamiento de las conciencias. Así, por ejemplo, las *Advertencias* elaboradas por Pérez Bocanegra para servir de argumento contra los sacrílegos, señalaban explícitamente:

«El estado eclesiástico, tiene en la iglesia de Dios, el primer lugar. Y por esta razón son estimados los sacerdotes, y ordenados, y religiosos de todo el mundo. Y a estos en particular, los llaman los indios, personas puestas en lugar de Dios. Estos sacerdotes son los que consagran, comen y beben cada día el cuerpo y sangre de Cristo, y tienen tan gran poder, que abren y cierran las puertas del cielo; y a quien quieren salvan, y a quien no quieren condenan» (Pérez Bocanegra 1631: 420r; Molina 1569: 29r-30r).

El sacerdote aparece verdaderamente como un juez que debe conocer todas las peripecias del delito, y que evalúa y contrasta la gravedad de las faltas. De hecho, el propio texto tridentino señalaba que los fieles comparecen «en tanto culpables delante del tribunal de la penitencia» (AA.VV. 1564). Otra de las exigencias, la obligación de confesar el número de ocasiones en que se ha cometido cada pecado, apunta a reforzar la obligación de transparencia. Tanto en los discursos preliminares —ligados al examen de conciencia— como en el interrogatorio penitencial, y especialmente para los pecados «de la carne», el sacerdote se hace inquisidor, desconfía de los indígenas que, «son tan torpes, y lo ordinario llegan sin examen [de conciencia], que en cuanto al número [de pecados] dicen lo primero que se les antoja» (Peña Montenegro 1668: 306r).

Esta concepción acerca del rol del confesor servirá de base para todas las escenificaciones rituales y expiatorias con que se revestirá a la administración del sacramento, tanto en Europa como en América, conforme a las estrategias estéticas desarrolladas por la Contrarreforma (Azoulai 1993: 23; Prosperi 1996).

En efecto, ya respecto de las exhortaciones y sermones que preceden a la confesión propiamente dicha, los textos fijan su tono y a veces incluso su «puesta en escena». Tres temas recurrentes deben ser tocados en dichos discursos: el espacio simbólico ocupado por el sacerdote, la naturaleza teológica del pecado —por acción, pensamiento u omisión— y la importancia del secreto de la confesión. Tres preocupaciones que dan lugar a discursos de alta carga emocional (Azoulai 1993: 59; Estenssoro 2003).

En primer lugar, el sacerdote debe explicar al indígena la singularidad del sacramento que le conferirá y el rol que ocupa como ejecutor terrenal de la divinidad: siendo un hombre ordinario y, por lo tanto, que puede comprender las debilidades del penitente, en el momento de la celebración se transforma en una encarnación provisoria de Dios, adquiriendo el derecho de recoger sus secretos y el poder para lavar sus faltas (Azoulai 1993: 59). El sacerdote católico se presentaba en un rol clásico, factible de ser asimilado por el indígena a los administradores de sus propias religiones: un mediador privilegiado entre las fuerzas sobrenaturales y los hombres.

Para ello se apoyaba en una escenificación ritual apropiada, dentro de la cual este momento preliminar permitía suscitar las emociones necesarias para seducir al penitente con respecto a la legitimidad de dicho rol, «ablandarlo» psicológicamente y, en definitiva, inscribirlo en la lógica persuasiva/disuasiva que alimentaba la estrategia de cristianización. Así, el sacerdote jugaba barrocamente entre las metáforas del temor y de la esperanza, entre las diatribas amenazantes de castigos horribles y las frases conmovedoras tendientes a suscitar una verdadera contrición:

«Para persuadir con fuerza, y probar con eficacia a los indios los misterios y artículos de la fe católica y mandamientos de la ley [...], es medio muy eficaz [...] probar lo que se enseña con ejemplos y comparaciones; y en tiempo de Cuaresma, que es cuando se han de comenzar las confesiones, se deben contar algunos graves castigos que Dios ha hecho a los que, callando pecados, faltaron a la integridad de la confesión, que como son tan terrenos, no les mueve tanto la razón, como un ejemplo que se toca con las manos...» (Peña Montenegro 1668: 77r-78r).

Alonso de la Peña Montenegro continúa más adelante profundizando en el uso de esta estrategia:

«Son las comparaciones muy eficaces para persuadir con ellas a los indios, porque como las cosas, aunque sean espirituales, con la apariencia de las comparaciones se vienen a los ojos, y las tocan con las manos, fácilmente las alcanza el entendimiento» (Peña Montenegro 1668: 77r-78r).

Los misioneros promueven el contraste entre la exageración de los gestos y la moderación de las palabras, pues, según se señala en los propios textos doctrinales, el confesor debe ser afable y caritativo para acoger al que ha caído en el pecado (Machado de Chaves 1641: 793r).

En seguida se aborda la naturaleza de este último, momento en que el arsenal conceptual configura las metáforas y analogías que hagan comprensible el sentido simbólico deseado. Se recurre sistemáticamente a conceptos como «veneno», «mancha» o «mala hierba»; el pecado «ensucia y ennegrece, y da mal olor» (Lorra Baquío 1634: 41v). De ahí se pasa fácilmente a explicar sus efectos como «llagas» en el alma del pecador, lo que permite incluir la metáfora tan socorrida del sacerdote-médico espiritual —paralela al de juez—, que «lava» y «cura» a través del sacramento de la penitencia, la que «es una medicina general para todas las enfermedades del alma» (Machado de Chaves 1641: 822r); un tópico recurrente, tanto en los manuales europeos como hispanoamericanos:

«Para que pueda pues juzgar derechamente, y discernir, y apartar, entre lepra y lepra, y para que cure prudentemente, como sabio, y experto médico las enfermedades de las almas, y sepa también aplicar a cada uno remedios más aptos y convenientes, procure adquirir toda la mayor ciencia, y prudencia que pudiere» (Pérez Bocanegra 1631: 90r.; véase también Molina 1569: 4v; Peña Montenegro 1668: sesión XVI).

Por último, los sermones predicados en esta etapa previa abordan el secreto de la confesión. Este era un problema significativo a nivel local, pues se traducía en abrir la intimidad personal a un sacerdote con el cual el penitente indígena se topaba cotidianamente. Ello producía, evidentemente, una fuerte reticencia, producto de la vergüenza, temor o antipatía que pudiese generar el cura de la doctrina, lo que podía anular la efectividad del sacramento al no descargar completamente la conciencia de todas las faltas cometidas. Por ello, por ejemplo, el tercer concilio de Lima preveía el envío de confesores extraordinarios a las parroquias de indios (Lisi 1990).

Pero el rol del sacerdote no sólo se fraguaba en el discurso persuasivo, sino también en las disposiciones que reglamentaban la propia administración del sacramento. En efecto, el confesor, además de ser el «juez» y «médico espiritual» que llamaba a la contrición, recogía testimonios, evaluaba su grado de transgresión, sanaba el alma y dictaminaba las penitencias simbólicas, poseía facultades represivas que podía ejercer ante el incumplimiento de esta obligación anual. Así, desde el primer concilio limense se fue elaborando una clasificación de puniciones corporales según el tipo de falta y la categoría de los infractores. Estas fluctuaban entre algunos días de prisión, azotes públicos y rapados del cuero cabelludo (Peña Montenegro 1668: sesión XI).

Por su parte, el primer concilio mexicano (1555), había determinado que los curas a cargo de las comunidades indígenas debían llevar un registro o padrón de sus feligreses, entregar todos los años al obispo el nombre de los refractarios o de los que habían descuidado este sacramento y visar esta lista por los visitadores eclesiásticos extraordinarios. Esta «estadística demográfica» de la población sometida a la obligación de confesarse se inscribía en la necesidad de control del «otro», que promovía la Iglesia en su estrategia de cristianización. El hecho de que un feligrés cambiase constantemente de confesor le permitiría, eventualmente, ocultar engañosamente faltas que sólo el trato cotidiano y regular podría develar. De ahí que dicho concilio agregaba la prohibición que pesaba, especialmente sobre los principales de las comunidades indígenas, de confesarse fuera de su doctrina sin la autorización del sacerdote a cargo (Azoulai 1993: 39).

6. El sentimiento de culpa como estrategia de aculturación

La estrategia de cristianización de las etnias nativas debía combinar la represión enérgica con un plan pedagógico de «concientización» que mezclara el temor y la esperanza; que canalizara un contenido doctrinal apropiado para personas infantilizadas y semi-rationales a través de alegorías discursivas y formas rituales emotivas.

Una de estas vías de persuasión/disuasión que desplegó la Iglesia en el «Nuevo Mundo» fue la generalización del concepto de pecado católico y la implementación del aparato ritual que permitía su absolución. Teólogos, párrocos y misioneros se abocaron a elaborar sendos catálogos, diseñados bajo la forma de interrogatorios penitenciales, donde se detallaban las prácticas, valores y pensamientos indígenas que debían ser estigmatizados y, luego, eliminados. Erradicación que pasaba por generar una voluntad en tal sentido en el interior de las conciencias de los individuos. Interesa subrayar, por lo tanto, el rol de pivote que jugaba, en el marco de esta estrategia de «conquista espiritual», la difusión permanente y sistemática —a través de sermones, catequesis e interrogatorios y ritos vinculados a la liturgia de los sacramentos— del sentido «individual» del pecado (Dompnier 1983; Gruzinski 1986).

En la cosmovisión que se proyectaba sobre el mundo indígena, dicha noción ya no sería vista sólo como una falta que atentaba contra el orden cósmico-social de la comunidad, sino directamente contra la relación personal con la divinidad. La falta cometida por el individuo lo alejaba de la gracia cristiana y determinaba, dependiendo de su grado, un castigo *post mortem* que circulaba entre la oscuridad transitoria del Purgatorio y la tortura eterna del Infierno. De esta manera, la atrición se constituía, de hecho, en el contexto psicológico privilegiado por medio del cual los indígenas se «incorporaban» a este sacramento.

Es este temor al castigo divino el que permitía a la Iglesia intentar la cristianización de los indígenas a través de un proceso paralelo de «vaciamiento» de sus universos culturales específicos y de intento de hegemonía sobre su espacio cognoscitivo. La «demonización» de determinadas prácticas, valores y comportamientos —dentro de los cuales la sexualidad ocupaba un espacio muy significativo, siguiendo la tradición obsesiva de la Iglesia respecto a esta fuente permanente de tentacio-

nes (Payer 1984; Burkhart 1989; Harrison 1993 y 1994)— era la base para desplegar una relación indispensable entre cambio moral y cambio cultural; en otras palabras, la cristianización efectiva de Hispanoamérica debía pasar por una inevitable aculturación. Esta, por su parte, se enmarcaba en una estrategia global de difusión de los hábitos y valores europeo-occidentales, en la cual jugaba un rol central el *cura de indios* (Peña Montenegro 1668: sesión X).

La erradicación de prácticas sociales y representaciones mentales reñidas con la doctrina eclesiástica —y con la cultura europeo-occidental— debía ser una consecuencia lógica de la incorporación en el imaginario indígena de las herramientas conceptuales, referencias cósmicas, supuestos ideológicos y códigos simbólicos de origen cristiano que definían y asociaban un «sentimiento de culpa» —también de carácter individual— a dichas acciones, pensamientos u omisiones y partir de lo cual se fraguaría el cambio profundo, generalizado y duradero que la coacción física por sí sola no podía asegurar.

Para ello, ya en la fase previa al interrogatorio propiamente tal, el confesor proponía una malla de análisis de la realidad, diseñando una descripción del mundo a la cual el indígena debía hacer referencia cuando confesase sus faltas; en otras palabras —utilizando el vocabulario de la fotografía— definía «en negativo» las normas de la buena conducta al presentar las prácticas y valores indígenas pecaminosos sobre la base exógena del decálogo de mandamientos cristianos.

Los códigos de la civilización europea constituían, pues, el modelo moral y social que sostenía todo el interrogatorio penitencial. Someterse a la confesión, aceptar este momento tan codificado, significaba, en forma implícita, adherirse de cierta manera al resto del sistema, integrarse a esa sociedad de vencedores, por poco ortodoxa que haya sido la comprensión del sentido original del sacramento (Azoulai 1993: 66).

Ahora bien, no cabe duda que la postura metodológica que hemos adoptado presenta un problema evidente que relativiza los alcances de nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, las fuentes con las que trabajamos enfocan las preguntas de los confesores, no las respuestas de los indígenas; es decir, la mirada de los «interventores» culturales, no la de los «intervenidos». Y si bien estos cuestionarios trasuntan una realidad local, ésta se presenta filtrada por los códigos, angustias y obsesiones de sus autores. El universo indígena aparece distorsionado a través del espejo interpretativo del clero misionero postridentino (Barnes 1992).

No obstante, para efectos de nuestra hipótesis de trabajo, es justamente aquel espacio de «catalogación» occidental de prácticas indígenas censurables o punibles, el que nos permite estudiar uno de los métodos más importantes de la cristianización de Hispanoamérica. En otras palabras, nuestra atención no apunta hacia la información que pudiese entregar el indígena sometido al interrogatorio, sino a aquella que recogen, elaboran y sistematizan los manuales y que es «devuelta» al indígena penitente revestida de la noción católica de pecado y asociada a un sentimiento de culpabilidad individual por haberlo cometido.

Este esfuerzo de disciplinamiento moral, proyectable hacia un disciplinamiento de orden social y político, sería reforzado mediante la traducción inmediata a las lenguas locales —para uso práctico de los confesores— con lo cual ya no sólo serían

los actos y omisiones, sino las propias palabras que servían para designarlos, las que se revestirían con dicha orientación.

La confesión auricular de las faltas ante el sacerdote, por su parte, marcaba con un rito indispensable la expiación de esas culpas, constituyendo una marca explícita de la materialización de los objetivos de esta estrategia y un refuerzo ritual que regularmente estaba recordando a los indígenas «pecadores» la lista de prácticas culturales que debían eliminar de su vida cotidiana y de su universo mental.

7. Referencias bibliográficas

AA.VV.

1564 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, edición de Ignacio López de Ayala. París: Librería de Ch. Bouret, 1893.

1584-1585 *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*. Madrid: C.S.I.C. (Edición facsimilar de 1985.)

ARES, Berta

1988 «Relación del licenciado Michael de la Torre (Quito, 1574): Lengua, cultura y evangelización». *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica* 3: 129-142.

AZOULAI, Martine

1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens, XVI-XVII^e siècle*. París: Albin Michel.

BAPTISTA, Joan

1600 *Advertencias para los confesores de los naturales compuestas por el padre fray Ioan Baptista, de la orden del Seraphico padre Sanct Francisco, lector de theologia, y guardian del Convento de Sanctiago Tlatilulco: de la provincia del Sancto Evangelio*. México: Convento de Sanctiago Tlatilulco.

BARNES, Mónica

1992 «Catechisms and Confessionarios. Distorting Mirrors of Andean Societies», en *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Robert V. H. Dover et al., eds., pp. 67-94. Bloomington: Indiana University Press.

BAUDOT, Georges

1996 «Diablos, demonios y sortilegios en el proceso discursivo de la evangelización de México. Siglo XVI», en *México y los albores del discurso colonial*, Georges Baudot, pp. 225-241. México: Nueva Imagen.

BERTONIO, Ludovico

1612 *Confessionario muy copioso en dos lenguas, Aymara, y Española, con una instrucción acerca de los siete Sacramentos de la Sancta Yglesia, y otras varias cosas, como puede verse por la Tabla del mesmo libro. Por el padre Ludovico Bertonio italiano de la Compañía de Iesus en la Provincia del Peru*. Impreso en la casa de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Chucuito, por Francisco del Canto.

BOSSY, John

- 1975 «The Social History of Confession in the Age of the Reformation». *Transactions of The Royal Historical Society* 25 (fifth series): 21-38.

BURKHART, Louise M.

- 1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

CISTERNAS, Patricio

- 1998 «Traducción, textos y alteridad durante la Conquista». *Boletín de Historia y Geografía* 14: 115-127.

DELUMEAU, Jean

- 1983 *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard.
1992 *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza.

DOMPNIER, Jean

- 1983 «Missions et confession au XVII^e siècle», en *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Groupe de la Bussière, ed., pp. 201-222, Paris: Cerf.

DUVIOLS, Pierre

- 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales «Bartolomé de Las Casas».

ESTENSSORO, Juan Carlos

- 2001 «El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVIII». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30 (3): 455-474.
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA/Instituto Riva-Agüero.

FOERSTER, Rolf

- 1990 «La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía». *Nütram* 6 (3): 17-35.

FOUCAULT, Michel

- 1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
1993 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

GRUZINSKI, Serge

- 1986 «Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII». *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica* 1: 9-33.
1991 *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.

HARRISON, Regina

- 1993 «Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19 (37): 169-185.
1994 «The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes», en *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Francisco Cevallos-Candau et al., eds., pp. 135-153. Amherst:

University of Massachusetts Press.

IGLESIAS, Margarita

- 2001 «Pobres, pecadoras y *conversas*: mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos». *Revista de Historia Indígena* 5: 23-53.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.),

- 1998 *Dictionnaire critique de théologie*. París: P.U.F.

LE GOFF, Jacques

- 1981 *La naissance du Purgatoire*. París: Gallimard.

LEMAÎTRE, Nicole

- 1983 «Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XVI^e siècle», en *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Groupe de la Bussière, ed., pp. 139-164. París: Cerf.

LISI, Francesco

- 1990 *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

LORRA BAQUIO, Francisco de

- 1634 *Manual mexicano de la administracion de los Santos sacramentos, conforme al Manual Toledano, compuesto en lengua mexicana por el Bachiller Francisco de Lorra Baquio, presbytero*. México: por Diego Gutiérrez.

MACHADO DE CHAVES, Juan

- 1641 *Perfeto confessor i cura de almas*. Barcelona: por Pedro Lacavallería.

MARAVALL, José Antonio

- 1980 *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.

MILLONES, Luis

- 2002 *Las confesiones de don Juan Vazquez*. Lima: IFEA / PUCP.

MOLINA, Alonso de

- 1569 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. México: U.N.A.M. (Edición facsimilar de 1984.)

MORANDÉ, Pedro

- 1980 *Ritual y palabra*. Lima: Centro Andino de Historia.

OROZ, Rodolfo

- 1962 «La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 66: 5-28.

PAYER, Pierre J.

- 1984 *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150*. Toronto: University of Toronto Press.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la

- 1668 *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid: por Joseph Fernández de Buendía.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

- 1631 *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, extremauncion, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias.* Lima: por Geronymo de Contreras.

PROSPERI, Adriano

- 1996 *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari.* Turín: Giulio Einaudi Editore.

RICARD, Robert

- 1986 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.* México: Fondo de Cultura Económica.

RICOEUR, Paul

- 1998 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido.* México: Siglo XXI.

SALAS, Ricardo

- 1992 «Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI». *Mapocho* 32: 209-224.

SOLANO, Francisco de (comp.)

- 1991 *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica, 1492-1800.* Madrid: CSIC.

TODOROV, Tzvetan

- 1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre.* París: Seuil.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime

- 2003 «El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI», en *La cultura y el arte en la época de Isabel la Católica*, Julio Valdeón Baroque, ed., pp. 427-452. Valladolid: Instituto Universitario de Historia Simancas.
- 2005 «Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile», en *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Bernard Lavallé, ed., pp. 121-137. Lima: Institut Français d'Études Andines / Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- 2006 «'...que las ymagenes son los ydolos de los christianos'. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43: 41-66.
- 2007 «El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial», en *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Jaime Valenzuela Márquez, ed., pp. 27-65. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1951 *Concilios limenses (1551-1772)*, 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.